O EU, SUAS IDENTIDADES E O MUNDO MORAL

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
Universidade de Brasília

Possuir o Eu em sua representação: esse poder eleva o homem infinitamente acima de todos os outros seres vivos sobre a terra. Devido a isso, ele é uma pessoa [...]. [Kant, *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*][1]

Desde já – como sugere o próprio título – estou distinguindo ambos os conceitos: o de Eu (Ego ou, ainda, *Self*) e o de Identidade, uma distinção que em minha disciplina, a antropologia, nem sempre tem tido lugar! Como encaminhar essa discussão? Pareceu-me que a epígrafe acima poderia ser um bom mote para iniciar algumas considerações sobre esse Eu e suas múltiplas identidades que é levado a administrar na vida cotidiana de uma pessoa. Mas quando em um texto antropológico ou sociológico se fala de uma pessoa, naturalmente se está enfatizando o indivíduo socializado, membro de uma comunidade de indivíduos, igualmente pessoas ou *personae* – para ficarmos com o termo latino –, carregado de sentido sócio-cultural. Porém, a epígrafe aponta para um outro aspecto que em pleno período da Ilustração tinha especial significado: a essência do ser humano, ou o que faz a humanidade do gênero humano. Continuemos com a epígrafe: "e graças à unidade da consciência em todas as mudanças que lhe pode acontecer, ele é uma única e mesma pessoa [...]" (Kant, 1984: 17). Kant aduz ainda o caráter racional desse Eu, o que o torna diferente "dos animais sem razão", destituídos da faculdade de pensar que é o entendimento. Claro que em sua

1. Tradução francesa de Michel Foucault, intitulada *Anthropologie du point de vue pragmatique* [1798]. Paris: Vrin., 1984, p. 17.

antropologia filosófica, tomada em sentido pragmático (naquilo em que seu discurso se diferencia daquele que lemos em sua *Crítica da Razão Prática*), o filósofo está refletindo aquilo que seria a marca de uma concepção de Homem, portanto de uma antropologia afinada com a Razão Iluminista. Mas ao assim proceder, logo na abertura de seu texto (Livro I) sobre a "faculdade de conhecer" e sobre o "conhecimento de si", não há como deixar de reconhecer a oportunidade de sua reflexão para os propósitos das considerações que terão lugar ao longo deste artigo que escrevo em homenagem ao antropólogo Julio Cezar Melatti, colega e amigo de longa data, pelo título de Professor Emérito que, com toda justiça, lhe foi concedido pela Universidade de Brasília. Pareceu-me que ao homenageá-lo com este artigo eu estaria retomando questões que remontam aos primeiros anos de sua carreira, iniciada no Curso de Especialização em Antropologia Social no Museu Nacional e continuada brilhantemente na Universidade de Brasília, aonde viria a se aposentar. Em seu primeiro livro, *Índios e Criadores: A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins* (Melatti, 1967), empreende a aplicação do modelo de "fricção interétnica" na situação de contato vivida por índios e regionais onde o tema da identidade étnica ocupa importante lugar na etnografia que realiza. Reli recentemente seu livro e, com ele, vários e antigos escritos meus relativos à mesma problemática me vieram à cabeça, ainda que referentes a outros índios, outras latitudes. Afinal de contas, os anos 60 seriam marcantes para o desenvolvimento desta abordagem das relações interétnicas. E juntamente com Roque Laraia e Roberto DaMatta (Laraia & DaMatta, 1967), formávamos um grupo de etnólogos devotados ao estudo das áreas de fricção interétnica. Passaram-se mais de três décadas e o que poderíamos chamar de teoria da identidade – que emergiria das pesquisas devotadas à fricção interétnica – teria de sofrer muitas mudanças, como efetivamente ocorreu.[2] Mas uma questão, aliás, dupla, ainda permanece me intrigando e até agora não tinha tido a oportunidade de refletir sobre ela. Ei-la: na multiplicidade de identidades que uma pessoa pode assumir, como essa pessoa pode manter a integridade de seu

2. Enquanto meus colegas tomavam outras direções temáticas em suas investigações, eu persistia interessado na exploração do problema identitário que desde *O Índio e o Mundo dos Brancos: a situação dos Tükúna do alto Solimões* (1964.) e o livro de ensaios *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (1976) ocupou o meu interesse, afora várias outras publicações que apareceram sucessivamente mas que não cabe aqui resgatá-las.

Eu? E, ainda, quais as condições de possibilidade de sua ação no mundo moral?

O tema de que se tratará aqui será, portanto, o da integridade do Eu. Ele encontra uma interessante discussão num artigo publicado em 1999, escrito por um representante talvez de uma nova antropologia alemã, Martin Sökefeld, e intitulado "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology" (Sökefeld, 1999). Vale a pena reter algumas formulações do autor para o encaminhamento de minhas próprias considerações. Em primeiro lugar, há de se destacar a separação que faz entre o Eu e a Identidade ou as Identidades que ele pode assumir. Diz ele que "o olhar detido em pessoas envolvendo uma pluralidade de identidades indica que é indispensável distinguir entre identidade/identidades compartilhadas e o Eu" (Sökefeld, 1999: 424). Esse reconhecimento do Eu frente ao processo identitário a que se vê submetido na vida social, como que mantendo sua integridade a despeito das múltiplas e eventuais identidades que é levado a abrigar, constitui uma significativa ajuda para a descrição mais fina e a análise mais sofisticada de situações concretas observáveis no exercício da etnografia. Assim diz ele que "o Eu (*Self*) é uma instância superordenadora (*superodinate*) de uma pluralidade de identidades, ainda que delas ele não esteja desligado" (: 424). De maneira que "enquanto essas identidades podem ser experimentadas como uma pluralidade, o Eu é experimentado como uno porque ele é o arcabouço que garante a continuidade sobre o qual a multiplicidade de identidades está inscrita" (: 424). Mas nem por isso o Eu é passivo, porquanto ele maneja as identidades. Nesse sentido, segundo Giddens, ele é um agente no qual se deve reconhecer a "importância essencial da monitoração reflexiva da conduta na continuidade cotidiana da vida social" sem que isso signifique "refutar o significado das fontes inconscientes de cognição e motivação" (Giddens, 1989: 35). Tais fontes inconscientes ainda que não devam ser ignoradas, nem por isso devem ser consideradas como capazes de obstar ou, mesmo, de anular a reflexividade do Eu. Mesmo porque – segundo o próprio Giddens – "o que define um ser humano é saber [...] tanto o que se está fazendo, como e porque se está fazendo algo [...]. No contexto da ordem pós-tradicional, o próprio ser torna-se um projeto reflexivo" (Giddens, 1991: 32, 35). Giddens enfatiza a sociedade moderna, mas será que essa reflexidade do Eu está ausente nas sociedades tradicionais, entidades privilegiadas do olhar etnográfico?

Mas antes de prosseguir a discussão deste ponto, central em minhas considerações, cabe dizer umas poucas palavras sobre as dificuldades que a Antropologia Social tem encontrado para tornar a instância do Eu, do *Ego* ou do *Self*, objeto de pesquisa empírica ou de reflexão teórica. E talvez seja essa a razão de se verificar uma verdadeira enxurrada de estudos sobre identidade – para a qual eu mesmo não deixei de contribuir – e um quase absoluto silêncio sobre o Eu! Este, certamente, tem sido deixado como tema adequado a psicólogos... E isso é confirmado pelos próprios antropólogos, como a inglesa Audrey Richards, que já constatava no final dos anos 60 o receio que os antropólogos sociais britânicos revelavam em tratar de temas, tais como o processo de socialização, por temerem incorrer no pecado do psicologismo! "Esse medo pode, ou não – dizia ela –, sustentar especificamente a postura anti-psicológica assumida pelos antropólogos sociais neste país nos últimos vinte anos ou mais" (Richards,1970: 7-8). E se isso encontraria sua justificação para um Durkheim, cuja influência na antropologia social foi indiscutível, na medida em que esse eminente sociólogo sempre procurou isolar o "fato social", isso não se justificaria mais na antropologia contemporânea. Sobretudo se considerarmos que mesmo na tradição durkheimiana da disciplina temos a contribuição pioneira de Marcel Mauss no reconhecimento da problemática do Eu, quando em 1938 tem editado seu seminal ensaio "Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de *moi*"; uma contribuição que não teve a repercussão que se poderia esperar, particularmente na antropologia britânica (ainda que tenha sido em solo inglês a primeira divulgação de suas idéias), talvez pela mesma razão invocada por Audrey Richards. Portanto, se a socialização – como instância privilegiada para a consideração da *persona* como alvo de interesse – já constituía um problema para os antropólogos sociais, que dizer então de tomar o Eu como foco de estudo! Essa mesma dificuldade foi observada recentemente por Anthony Cohen, também um antropólogo britânico, quando escreve seu interessante livro *Self-consciousness: An alternative Anthropology of Identity* (Cohen, 1994), elaborado para construir uma alternativa para o estabelecimento de alvos que se insiram no espaço de uma antropologia da identidade. Com esse intuito, Cohen formula algumas questões bastante pertinentes para todos nós que temos procurado tomar a identidade como objeto de investigação. De minha parte, gostaria de me incorporar a essa tarefa de elucidação da conexão entre o Eu e suas Identidades, primeiramente distinguindo os conceitos analiticamente, em um primeiro momen-

to, para, em seguida, examiná-los em contexto etnográfico. E, num último momento, levar a reflexão para o mundo moral tomado como uma dimensão adequada ao exame da movimentação do Eu. Ao realizar isso, gostaria de também estar contribuindo para exorcizar aquele temor de contaminar a antropologia com o fantasma do psicologismo ao mesmo tempo em que estaria convidando o leitor para navegar comigo em águas interdisciplinares, às margens da antropologia e da filosofia.

Todavia, não é minha intenção – pelo menos neste artigo – explorar as diferentes posições de alguns dos autores mencionados, particularmente aqueles que mais diretamente tratam da questão identitária e de sua relação com a problemática do Eu, já que estou procurando reter apenas algumas questões por eles formuladas, inspiradoras de minhas próprias reflexões. Uma dessas questões, que me levam a um eqüacionamento preliminar do nosso tema, é se o Eu, enquanto conceito, possui a mesma extensão lógica, do conceito de Cultura. O seu esquecimento na já longa história da antropologia fica por conta da própria tradição da disciplina, tal como mencionei acima ao me referir às palavras de Audrey Richards. Mas se não cabe aqui estabelecer todas as razões desse olvido, torna-se indispensável examinarmos, ainda que brevemente, o sentido da universalidade pretendido pelo Eu da mesma forma que o conceito de Cultura já teria alcançado tal universalidade no discurso da disciplina. Assim diz Sökefeld: "[...] eu proponho o Eu (*self*) como um universal humano como 'cultura', quer uma cultura específica contenha ou não um conceito de Eu. Com isso eu não quero oferecer outra definição de natureza humana, mas estou convencido de que nossas descrições de culturas são incompletas sem considerar de como os Eus (*selves*) tratam com elas ou nelas estão envolvidos" (1999: 143). E basta uma olhada para os meados do século passado, quando os antropólogos fazem um verdadeiro inventário de sua disciplina, para tomarmos consciência da posição marginal que o conceito – para não dizer a mera noção – estava ausente do horizonte discursivo da antropologia. No famoso *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory* (Kroeber, 1953), coube a Clyde Kluckhohn avaliar o "estado da arte" das discussões sobre as categorias universais da cultura, especialmente no contexto dos estudos comparativos, desde que não se poderia deixar de reconhecer em todas as culturas passíveis de comparação a existência das mesmas categorias, sem o que como exercitar o método comparativo? Kluckhohn, em seu "Universal Categories of Culture" (Kluckhohn, 1953), faz um ingente esforço para descobrir as

tais categorias e, praticamente, não encontrando a do Eu, cuja ocorrência fosse então susceptível de comparação. O Eu estava submergido nos estudos de "cultura e personalidade" ou, de certo modo, em linhas de trabalho não muito ortodoxas na disciplina, como a antropologia psicológica – a rigor um espaço de pouco prestígio na academia da época, como, aliás, eu bem me lembro. Não fora uma única menção, um artigo de Hallowell, o tema do Eu passaria despercebido em seu inventário.[3]

Porém, uma influência de Hallowell seria absorvida por Sökefeld quando admite que o Eu não se dissolve em qualquer coisa que o envolva, supostamente a própria cultura. Todavia, isso não quer dizer que o Eu seja uma entidade autônoma e independente – como assim é considerado no mundo ocidental –, mas que, não obstante, possui um sentido reflexivo que o habilita a se distinguir com absoluta consciência a si próprio de outra pessoa ou de qualquer outra coisa. "O Eu cria a diferença básica para que toda a experiência em processo (*ongoing experience*) seja subordinada. Esse senso reflexivo pode também envolver um senso de consistência e continuidade simplesmente porque a diferença básica persiste. A diferença básica entre Eu mesmo e tudo o mais pode ser dotada de sentidos diferentes, transmitidos culturalmente ou engendrados por experiências da história da vida individual" (Sökefeld, 1999: 424). Essa insistência em dar ao Eu, enquanto dimensão tangível pela pesquisa empírica, um espaço de reflexibilidade, seguramente amplia as possibilidades de uma investigação antropológica que não se reduza a descrever as identidades que esse Eu pode assumir. E isso em qualquer tradição cultural, ocidental ou indígena – como no caso que passarei a tratar mais adiante, na segunda parte deste artigo. A idéia de que o Eu ocidental tem por característica ser egocêntrico em oposição ao não-ocidental visto como sociocêntrico, é um equívoco que Sökefeld denuncia dizendo que egocentrismo e sociocentrismo são aspectos integrais de qualquer Eu (: 430). Pelo menos deste ponto de vista não haveria uma absoluta dissimilaridade entre culturas de tradição ocidental frente a culturas outras,

---

3. A posição mais rica da problemática do Self poderia ser verificada mais na linha da influência psicanalítica, do que na dos estudos de cultura e personalidade. É ilustrativo disso o artigo de A. Irving Hallowell, "The Self and Its Behavioral Environment" (citado por Kluckhohn como estando inserido no livro *Psychoanalysis and the Social Science*, organizado por Geza Hoheim, então no prelo). Esse mesmo artigo pode ser consultado num livro do mesmo Hallowell (Hallowell, 1955: 75-110).

não eurocêntricas, com seus respectivos Eus (*selves*). A posição de Sökefeld nesse sentido é alentadora quando compara o modelo ocidental com o "tradicional". Diz ele que "nossos Eus e os Eus deles não são necessariamente tão diferentes como muitos textos antropológicos os retratam, empregando a dicotomia do Eu e do Outro como um *a priori* etnográfico". E acrescenta: "Após muitas décadas em que diferenças foram o paradigma para conceber os outros Eus, poderá ser útil tentar um paradigma de mais similaridade" (: 431). Este é um ponto.

Outro ponto estaria na idéia de uma ausência de reflexividade em culturas não ocidentais, como é comum de se encontrar na literatura em ciências sociais. E aqui recordo-me de trabalhos muito interessantes, como o celebrado texto de Robin Horton, "African Traditional Thought and Western Science" (Horton, 1984), quando a questão da reflexividade está associada ao pensamento científico, mostrando que faltaria ao pensamento não ocidental, africano propriamente dito, a percepção das alternativas de explicação que sempre move o pensamento dito científico. Mostrando a diferença entre pensamento não-reflexivo e reflexivo – ainda que não exclua do primeiro sua natureza racional – escreve Horton que, "Em suma, o pensador tradicional, porque é inábil para imaginar possíveis alternativas para suas teorias e classificações estabelecidas, jamais poderá formular normas generalizadas de raciocínio e de conhecimento. Somente onde houver alternativas pode haver escolhas, e somente onde há escolhas pode haver normas governando-as" (Horton, 1984: 160). Mas se essa reflexidade é pré-requisito para o pensamento científico, nada nos diz sobre sua ausência na vida diária dos povos, onde a escolha está sempre presente no horizonte do homem comum, sendo impossível realizá-la sem a avaliação holística de situações concretas vivida pelo ator, ou agente investido na ação. Não haverá aí lugar para uma sorte de reflexão? E haverá alguma sociedade onde a liberdade de escolha não tenha lugar? Não conheço. Mas antes de examinar aqui a questão da liberdade – que nos encaminha para a esfera da moral – gostaria de considerar uma realidade etnográfica, seguindo, a meu modo, a estratégia de Sökefeld quando discute as questões centrais de seu trabalho com referência a uma interessante figura paquistanesa, Ali Hassan. Claro que não reproduzirei o discurso de Sökefeld sobre Hassan, mas me deterei na figura de um velho Kinikináu, morador da aldeia terêna Cachoeirinha, chamado Joaquim Leme.

Reporto-me aos anos 50, quando de minha pesquisa de campo entre os Terêna, um povo Aruák morador da região sul do então Estado de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul. Esses índios constituem um dos povos Guaná que habitavam o Chaco paraguaio. Além dos Terêna, a etnografia histórica registra os Layâna, os Echoaladi e os Kinikináu, todos eles representando os povos do tronco lingüístico Aruák mais meridionais. Ao longo do deslocamento desses povos para o território brasileiro, o contato intertribal e interétnico – este último intensificado durante a Guerra do Paraguai –, levaram os Terêna a absorver os remanescentes dessas outras etnias tribais. É de se supor que esse processo de absorção teria se incrementado com a desorganização das comunidades indígenas graças à perda de seus territórios ocupados por brasileiros desmobilizados do exército imperial e que se fixaram na região após o conflito com o Paraguai. Esses soldados, que em sua maioria eram baianos, preferiram permanecer no pantanal e no cerrado matogrossense para formarem suas fazendas. E nelas a utilização da mão de obra indígena foi a regra. Os índios passaram a formar colônias nessas fazendas, cujo padrão de apropriação dessa mão-de-obra era o trabalho escravo. Os Terêna com os quais falei em 1955 recordavam isso como o tempo do cativeiro. Apenas em 1904, quando Rondon passou pela região em sua missão de construir as Linhas Telegráficas, é que se iniciou a recuperação dos territórios indígenas e a formação das atuais aldeias terêna.

Em meados do século XX, quando lá estive, elas eram quatorze. Numa dessas aldeias, chamada Cachoeirinha – ou Bookoti, barulho d'água em língua Txané (como assim é referida por eles próprios quando conversam em seu idioma) –, existe uma família kinininául, cujo membro mais velho é o mencionado Joaquim Leme que, ao tempo da pesquisa, tinha 90 anos. Nascido em uma fazenda, chamada Paraíso, localizada junto ao rio Agaxi, para onde seus pais se deslocaram após serem expulsos da aldeia em que moravam em decorrência da ocupação de seus territórios pelos desmobilizados, Joaquim deslocou-se muito jovem para Cachoeirinha, aonde viria a se casar. Tornou-se o patriarca de uma família extensa cujos membros se uniram indistintamente com os Terêna da aldeia e constituíram suas próprias famílias elementares. Um filho e dois sobrinhos, filhos de um irmão já falecido, talvez sejam os únicos remanescentes kinikináu a reconhecerem mal e mal a sua ancestralidade tribal. O certo é que o velho Joaquim ainda persiste em se identificar como Kinikináu e agrega a essa identidade tribal o fato de ser Naati que, na estratificada cultura tradicional, comum aos povos

Guaná, significa pertencer à "classe" ou à camada dos chefes em oposição aos Waherê-Txané (ou gente comum) e aos Kauti (presas de conflitos intertribais, portanto provenientes de outras tribos e integrados na sociedade terêna na condição de cativos).[4] Enquanto essa estratificação em camadas persiste fracamente no senso comum tribal, a divisão em metades (Xumonó e Sukirikionó), originalmente endogâmicas, são por eles instrumentalizadas atualmente apenas em seus diferentes rituais.

Em minhas conversas com Joaquim Leme, ainda que não fossem muito rentáveis já que ele não era muito loquaz, serviram, contudo, para algumas importantes revelações no que concerne à problemática deste artigo. Joaquim mostrou que dominava bem o jogo identitário levado a efeito no interior da comunidade terêna, a rigor sua sociedade hospedeira. Ele tinha consciência de que estava em território que não era seu, por direito originário. E assumia o que se pode chamar uma identidade histórica e, com ela, um direito emanado pela sua (ou de seus ancestrais) presumida participação na Guerra do Paraguai ao lado das forças brasileira imperiais. Possivelmente seus pais ou avós teriam participado desse conflito – e isso ficou como um sentimento de também ter direito sobre as terras reconquistadas depois da passagem de Rondon pelo sul matogrossense. Mas Joaquim manejava sua identidade kinininâu de conformidade com as diferentes situações concretas em que se via inserido. Assistindo ao meu lado a fala do capitão Timóteo no dia de Finados, no cemitério da aldeia, quando este discursava sobre a participação dos Terêna no conflito com os paraguaios – e, por isso, reivindicava explicitamente em sua fala o direito às terras da Reserva Indígena de Cachoeirinha –, Joaquim me esclarecia em murmúrio ao pé do ouvido que também os Kinikinâu possuíam igual direito, já que fizeram por merecer também participando da mesma luta. Mas naquela cerimônia, bastante ritualizada, em que o mito de origem terêna era relatado pelo capitão para, na conclusão do discurso, a história da luta com os paraguaios ser evocada, não havia lugar para se expressar outra identidade, senão a dos Terêna, Joaquim participou o tempo todo como um verdadeiro índio terêna! Na língua Txané acompanhava todas as falas que diziam "nós, os Terêna".

---

4. Uma exposição detalhada da organização social tradicional encontra-se nos meus livros *O Processo de Assimilação do Terêna* (1960) e *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes* (1968).

Todavia, a afirmação dessa identidade kinikináu seria claramente manifestada durante o censo que realizei, quando, então, ele fez questão de marcar sua etnia tribal juntamente com a sua posição de Naati, membro da camada dos chefes. Isso lhe dava de modo bastante evidente, uma satisfação especial, como a de dizer "não sou um homem comum" (um Waherê-Txané). Tal *status* lhe dava o direito de participar do Conselho dos Anciãos. Mas nas reuniões do Conselho se mostrava como um Terêna típico... Pelo menos, ao entrevistar outros anciãos nada foi mencionado sobre a identidade kinikináu de Joaquim Leme. Nessa não exposição de sua identidade tribal de origem, o mesmo podia ser observado em sua conduta de torcedor do time da aldeia em seus jogos com visitantes ou mesmo em sua eventual participação nos rituais do Oheokoti (o cerimonial Terêna que coincide com os dias de Finados, no qual as metades Xumonó/Sukirikionó desempenham papeis centrais). Nessas ocasiões era um perfeito Terêna. Nesse sentido, pude observar que ele era apenas Kinikináu para mim e, ao que pude entender em conversas com seus familiares, essa identidade era por vezes invocada no âmbito doméstico. Dizer-se Kinikináu para mim era uma maneira de mostrar sua singularidade, um certo orgulho que o levou certa vez a afirmar sua diferença para melhor, comparada com os "donos do lugar". Manipular essas identidades e mantendo-se íntegro em seu Eu, mostrava sua capacidade de escolha – melhor diria, sua liberdade de escolha – de identidades de conformidade com os diferentes interlocutores com quem interagia ou nos diversificados cenários em que se situava.

Erik Erikson chama a esse tipo de identidade de "*surrendered identity*", ou identidade renunciada.[5] No capítulo 1, "Identidade étnica, identificação e manipulação" de meu livro *Identidade, Etnia e Estrutura Social* (Cardoso de Oliveira, 1976: 01-31), escrevi sobre o mesmo Joaquim Leme que

> Esse caso sugere que bem se trata do que Erikson denomina [...] *surrendered identity*, a saber, uma identidade latente que é apenas 'renunciada' como método e em atenção a uma *praxis* ditada pelas circunstâncias, mas que a qualquer momento pode ser atualizada, invocada. Mas essa invocação nos indica que no grupo fechado de sua parentela, os Kinikináu buscam se apoiar em uma ideologia étnica

5. "Gosto desse termo [identidade renunciada] porque ele não presume ausência total, mas algo a ser recuperado. Isto deve ser enfatizado porque o que é latente pode se tomar uma realidade viva e, assim, uma ponte do passado para o futuro" (Erikson, 1968: 297).

> que os municie de valores capazes de fortalecê-los no confronto cotidiano com os Terêna que insistem em considerá-los, há pelo menos 50 anos como hóspedes! [: 12]

Enfatizei então a existência de mecanismos psico-sociais de manipulação da identidade étnica capazes de enfrentar situações de ambigüidade, a saber, "quando se abrem diante do indivíduo ou do grupo alternativas para a escolha (de identidades étnicas) à base de critérios de 'ganhos e perdas' (critérios de valor e não [simplesmente] como mecanismos [automáticos] de aculturação) na situação de contato" (: 24). Acentuo, agora, entre colchetes, palavras que melhor indicam que essa manipulação não se faz apenas pelo costume gerado no processo de fricção interétnica, mas como ações providas de razoável taxa de racionalidade. Uma manipulação que ocorre em circunstâncias possuidoras de um certo grau de indeterminação, que, por sua vez, envolvem condições em que impera liberdade de ação.[6] O Eu é o agente de uma ação só viabilizada pelo exercício de uma indispensável liberdade individual. Eis-nos, assim, na esfera da moral.

Mais recentemente me vi na necessidade de distinguir ato moral de ato habitual ou determinado pelo costume. Em meu artigo "Antropologia e Moralidade: Etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária"[7] procurei mostrar que o uso da noção de cultura nem sempre ajuda ao antropólogo no exame de questões como a da moral. Há de se deixar claro que cultura remete a *costume*, *tradição*, e não à *norma*, sendo que esta remete às esferas da moralidade e da eticidade. Escrevi então: "... que aquilo que já está na tradição ou no costume, não pode ser tomado como normativo" (: 58). E segundo as palavras do filósofo Ernst Tugendhat, então referido, é "inaceitável que se admita algo como correto e bom porque está já dado de antemão no costume, sem poder prová-lo como correto ou bom..." (Tugendhat,

---

6. E isso não tem lugar apenas nas estratégias de ecolha de identidades étnicas e sociais, mas também em escolhas virtualmente reguladas, como as que recaem sobre cônjuges. Mesmo aqui é sabido que tais escolhas são *prescritas* de modo absoluto, porém são apenas *preferenciais*, o que significa dizer que inclusive nessa dimensão do parentesco e afinidade, que é uma das mais reguladas por normas, nem por isso essas escolhas não deixam de estar submetidas – no limite – ao livre arbítrio individual (dos cônjuges) ou de seu grupo familiar. Como procurarei mostrar adiante, o usufruto dessa liberdade é que confere a essas escolhas a natureza de ato moral.

7. Capítulo 3 de Cardoso de Oliveira & Cardoso de Oliveira, 1996: 51-72.

1988: 48). Sejam lá quais forem os critérios de moralidade e de eticidade, portanto de valores culturalmente adscritos, o nó górdio a ser desfeito estaria no exercício da autonomia (portanto da liberdade) com que os agentes sociais agiriam. Numa moral "administrada" por uma ética discursiva, por exemplo, a liberdade em questão estaria em seu exercício na busca de consenso no interior de uma comunidade de comunicação e de argumentação de perfil apeliano,[8] uma liberdade de manifestação inerente à natureza dessa mesma comunidade.

Mas como a antropologia começa a mostrar-se sensível a essa problemática? Com essa preocupação descubro um interessante texto de um antropólogo da Universidade de Cambridge, James Laidlaw, sugestivamente intitulado "For an Anthropology of Ethics and Freedom" (Laidlaw, 2002). Como é comum ao trabalho antropológico o autor se debruça sobre uma realidade concreta, empiricamente descrita: o sistema do Jainismo, uma religião indiana. Porém, não pretendo fazer uma resenha desse trabalho, por ser desnecessário para a finalidade deste meu pequeno artigo. Apenas algumas idéias cabem reter para um melhor encaminhamento da questão em foco. É quando Laidlaw observa que a despeito de vários importantes antropólogos terem manifestado seu interesse sobre o tema da ética e da moral não chegaram a desenvolver uma reflexão teórica sobre essa temática; e que, nesse sentido, ele estaria reivindicando a necessidade de ser desenvolvido um modo de se descrever "as possibilidades da liberdade humana", ou, especificamente, "como a liberdade é exercida em diferentes contextos sociais e tradições culturais" (Laidlaw, 2000: 311). E agrega ser estranho que filósofos como MacIntyre ou Charles Taylor que se pronunciaram de diferentes maneiras de que "moralidade apenas pode ser entendida através de um estudo de organizações [*arrangements*] sociais concretas, eles próprios não se engajaram no frutífero diálogo com antropólogos" (: 327, nota 1). É, portanto, nessa direção que este artigo se propõe especular.

Retomo aqui a relação entre moral e ética com o exercício da liberdade nas ações de incorporações de identidades, como ilustrei com o comportamento do Terêna Joaquim Leme. Só lamento não ter orientado minha etnografia de então para as decisões que teriam sido discutidas no interior da parentela desse velho Kinikinău relativamente aos matrimônios havidos entre

8. Cf. Karl-Otto Apel, 1980: 225-300.

seus membros, particularmente seu filho, Mário Aparício, então com 25 anos e nascido na aldeia, como também com seus dois sobrinhos João e Rufino, ambos respectivamente com 55 e 50 anos, nascidos em fazendas, porém casados em Cachoeirinha. Poderia ter tentado reconstruir a história das decisões tomadas na época, desde que o grupo doméstico em que se organizava a parentela constituía uma verdadeira comunidade de comunicação e, não sei em que escala, também de argumentação. Apenas soube por um dos membros dessa parentela que decisões como a de "arranjar mulher" são sempre discutidas pelos mais velhos que, por sua vez, assumem o papel de pedir "a mão da moça". Com outras famílias de Cachoeirinha cheguei a obter boas referências sobre essas tomadas de decisão,[9] por esse motivo lamento não ter tido a iniciativa de tomar a família Leme como foco de investigação mais intensiva. Já que com ela eu estaria tendo a oportunidade de observar o modo desses índios tratarem da questão da identidade tribal. Já o velho Leme era casado com uma Layâna, mas seu filho e seus sobrinhos casaram-se com moças Terêna de Cachoeirinha. Mas, afinal, é bom lembrar, eu apenas estava começando meu itinerário na antropologia... E sequer pensava a questão de moralidade em termos de uma ética discursiva que ainda estava por nascer... Porém fica aqui pelo menos uma sugestão para a efetivação de um modelo susceptível de estudar etnograficamente questões morais e éticas em situações concretas.[10]

Devo concluir essas considerações – que não deixam de possuir um caráter bastante exploratório – dizendo que as condições de possibilidade da própria manipulação de identidades por uma pessoa, um *Self*, estão na integridade desse Eu e, isto, na proporção em que ele exercita sua liberdade de decisão – uma decisão refletida que o coloca no espaço da ética. "Ética

9. Em meu recente livro *Os Diários e suas Margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna* (no prelo da Editora da UnB) reportei-me a dois casos de pedido de casamento testemunhados por mim em 1955, porém entre famílias terêna. A família kinikináu não fugiu ao padrão.

10. Há evidente possibilidade de o conceito apeliano de "comunidade de comunicação e de argumentação" servir de inspiração para submeter os grupos familiais e/ou domésticos – em cujo âmbito são tomadas decisões concernentes à escolha de cônjuges – à descrição etnográfica. Tais grupos cumprem praticamente os pré-requisutos necessários à construção de consensos e, na medida em que os consideremos *qua* comunidades de comunicação e de argumentação, a investigação sobre a eticidade das decisões e sua repercussão no mundo moral só terá a ganhar.

– como escreve Foucault – é a prática consciente (*réfléchie*) de liberdade" (Foucault,1984 *apud* Laidlaw, 2002: 324). É uma modalidade de liberdade informada pela reflexão. Segundo Laidlaw, para Foucault a "reflexão" nessa formulação é equivalente a "pensamento". E o que para ele significa o pensamento? – se interroga Laidlaw. E nessa resposta que este autor encontra em Foucault, temos aquela clara diferenciação entre moral e hábito que mencionei mais acima: "ele [Foucault] descreve [o pensamento] 'não apenas como representações que existem na conduta', nem a matéria com que a antropologia freqüentemente trata, nem as tácitas representações culturais, ou hábitos, ou 'discurso'" (Laidlaw, 2002: 324). Laidlaw ainda vai reconhecer por conseguinte – apoiando-se em Foucault – que "a liberdade do sujeito ético consiste na possibilidade de escolha do tipo de self que ele deseja ser" (: 324). Essa liberdade de escolha – como procurei mostrar no caso do velho Kinikináu – começa com a manipulação de suas identidades, sem que essa duplicidade identitária o leve em cindir-se em dois, já que seu Eu, o *Self*, continua em pleno comando de si. Investigar sistematicamente o que se encontra encoberto por um discurso, em regra tomado como a última estância empírica da investigação etnográfica, é um procedimento de cuja ausência tem se ressentido a antropologia. Assim sendo, o *Self*, as identidades que pode assumir, tanto quanto a liberdade – sendo esta a condição *sine qua non* de sua ação no mundo moral –, constituem uma temática que está por merecer o interesse dos pesquisadores em ciências sociais. E os antropólogos, de um modo todo particular já demonstraram que reúnem o instrumental teórico e a prática etnográfica para levarem com êxito esse desafio.

BIBLIOGRAFIA

APEL, K-O. 1980. "The *a priori* of the communication community and the foundations of Ethics: The problem of a rational foundation of ethics in the scientific age". In *Towards a Transformation of Philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul. pp. 225-300.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1960. *O Processo de Assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (2? ed., 1976).

——. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos: a situação dos Tükúna do alto Solimões*. São Paulo: Difusão Européia do Livro (4? ed., 1996).

——. 1968. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar (Coleção Etnologia Brasileira).

____. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

____. 1996. "Antropologia e Moralidade: Etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária". In Roberto CARDOSO DE OLIVEIRA & Luís R. CARDOSO DE OLIVEIRA, *Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro. pp. 51-72.

____. *Os Diários e suas Margens: Viagem aos territórios Terêna e Tùkúna* (a sair pela Editora da UnB).

COHEN, A. P. 1994. *Self-consciousness: An alternative Anthropology of Identity*. Londres: Routledged.

ERIKSON, E. 1968. *Identity, Youth and Crisis*. Nova Iorque: W.W. Norton & Co. Inc.

FOUCAULT, M. 1984. The ethics of the concern of the self as a practice of freedom. *Philosophy and Social Criticism*, 12(2-3): 112-131.

GIDDENS, A. 1989. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.

____. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

HALLOWELL, A. I. 1955. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HORTON, R. 1984 [1967]. "African Traditional Thought and Western Science". In *Rationality* (Bryan R. Wilson, org.). Grã Bretanha: Basil Blackwell. pp. 131-171.

KANT, E. 1984 [1798]. *Antropologie du point de vue pragmatique*. Tradução de Michel Foucault. Paris: Vrin.

KLUCKHOHN, C. 1953. "Universal Category of Culture". In *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory* (Alfred Kroeber, org.). Chicago: University of Chicago Press. pp. 507-523.

LAIDLAW, J. 2002. For an Anthropology of Ethics and Freedon. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 311-332.

LARAIA, R. B. & Roberto DaMATTA. 1967. *Índios e Castanheiros: A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

MAUSS, M. 1938. Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', um plan de travail (Huxley Memorial Lecture, 1938). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68: 263-281.

MELATTI, J. C. 1967. *Índios e Criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (Monografia do I.C.S., vol. 3).

RICHARDS, A. 1970. "Socialization and Contemporary British Anthropology". In *Socialization: The approach from social anthropology* (Philip Mayer, org.). Londres: Tavistock Publications. pp. 01-32.

SÖKEFELD, M. 1999. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40(4): 417-447.

TUGENDHAT, E. 1988. *Problemas de la Ética*. Barcelona: Editorial Crítica.